Marx y el mundo occidental

Évald Iliénkov

1. Para un planteamiento del problema.

Pienso que los organizadores del simposio actuaron de una manera absolutamente correcta cuando propusieron analizar las ideas de Marx como tales, en su forma prístina original, abstrayéndose estrictamente con esto de todas las interpretaciones y aplicaciones político-prácticas más tardías de estas ideas.

Esto es algo muy difícil, si tomamos en consideración el enorme papel que desempeñan estas ideas en la tensa situación espiritual de nuestros días. Sin embargo, como un primer paso en el diálogo entre marxistas y no marxistas es necesario efectuar esta abstracción, pues en caso contrario el simposio se convertiría de inmediato en una caldeada polémica en torno a problemas de actualidad, se convertiría en algo así como una especie de filial de uno de los comités o subcomités de la Asamblea General y no cumpliría con su tarea específica.

Pero en tal caso mi propia ponencia, que fue planeada originalmente como una antítesis francamente polémica de las actuales interpretaciones europeo-occidentales y norteamericanas de las ideas de Marx, entraría en contradicción con la intención fundamental de la discusión. Por eso me veo obligado —si bien no por la esencia, al menos por la forma de la exposición
— a apartarme un poco del tema que se me había propuesto directamente, tal y como se expresa en el título de la ponencia.

No deseo construir el texto de mi ponencia como una franca polémica con unas u otras objeciones que existen en contra de las ideas de Marx, con unos u otros contraargumentos concretos. Considero que el mejor modo de refutación polémica consiste en exponer positivamente la posición que se pone en duda.

A esto me inclina también otra razón: el hecho de que yo

personalmente no conozco, ni con mucho, todos los contraargumentos actuales que han sido desarrollados en la bibliografía existente en Europa Occidental y en Norteamérica, y mucho menos los que se desarrollan en las ponencias presentadas en este simposio. Ahora bien, la forma de exposición positiva brinda la posibilidad de tomarlos en consideración implícitamente, aunque de la manera más general. Pues si es cierto que toda negación es una afirmación, cierto es también el planteamiento inverso: afirmar una idea significa rechazar su antítesis.

2. Marx y la “cultura occidental”

Estoy plenamente de acuerdo con la afirmación de la que han partido los autores del prospecto del simposio que nos ocupa, a saber, que Marx es tan “hijo de Occidente” como Platón y Aristóteles, como Descartes y Spinoza, como Rousseau o Hegel, como Goethe o Beethoven. En otras palabras, el sistema de ideas que se denomina “marxismo” es, naturalmente, el resultado maduro del desarrollo de las tradiciones de la “cultura occidental”, o para ser del todo exactos, de la civilización europeo-occidental. De esa misma civilización que, en virtud de diferente causas y circunstancias, ha sido a lo largo de las últimas centurias (aproximadamente desde los siglos XV-XVI) la avanzada indiscutible de toda la civilización terrestre, de la totalidad de la cultura técnico-material y teórico-espiritual del globo terráqueo.

Por consiguiente, la renuncia a Marx por parte de la “cultura occidental”, es su renuncia a las conocidas —y según nuestro punto de vista, a las mejores
— tradiciones de avanzada de su propio pasado.

3. Los conceptos de “mundo occidental” y “cultura occidental”

Estos son los conceptos que hace falta precisar ante todo. Claro está que no se trata en lo absoluto de conceptos geográficos. Es verdad que Cuba se encuentra hacia el oriente de los EUA, pero la URSS está ubicada “más al occidente” que Japón, en tanto que, por su parte, Corea del Norte no está ni un milímetro más cerca del “Oriente” que Corea del Sur.

El mundo se divide hoy en “occidental” y “oriental” de acuerdo con otro criterio: este criterio es *la forma de propiedad*.

Comprendidos de esta manera, los términos “Occidente” y “Oriente”, pese a toda su desconcertante imprecisión, pueden ser empleados. Sobreentendemos por “mundo occidental” aquella parte del mundo actual cuya vida toda está organizada sobre la base de la propiedad privada, y por “mundo oriental”, aquella mitad del mismo que ha tomado la vía de la socialización de la propiedad, es decir, la vía del socialismo y del comunismo.

La alternativa de la que realmente se trata no es la alternativa entre el mundo “occidental” y el “oriental” con sus respectivas tradiciones. El ser o el no-ser de la propiedad privada: he aquí el problema. Tal es el severo dilema, la inexorable alternativa ante la que se encuentra al fin y al cabo en nuestros días cualquier país, cualquier nación y, en resumidas cuentas, hasta cualquier individuo. Y resulta indiferente donde sea: en el Occidente o en el Oriente.

De manera que la frontera entre el “Occidente” y el “Oriente” no pasa en lo absoluto por el Elba ni por el “muro” de Berlín. Dicha frontera se encuentra en un nivel mucho más profundo: la grieta atraviesa el corazón mismo de toda la cultura actual y no coincide en lo absoluto con los límites geográficos y las fronteras; pasa no sólo entre los partidos que existen dentro de un mismo país, sino que frecuentemente atraviesa incluso la mente y el corazón de una misma persona.

Ante esta alternativa nos encontramos también nosotros, los teóricos. Y nuestro deber es comprenderla en su esencia, en términos puramente teóricos que sirvan o puedan servir de base a la elección de una de las dos posiciones.

De manera que la alternativa de la que verdaderamente se trata no es la alternativa entre el mundo “occidental” y el “oriental” y sus culturas. Es la divergencia orgánica interna que existe dentro del propio “mundo occidental”, es decir, para hablar con mayor rigor, dentro de aquella parte del mundo que a lo largo de los últimos quinientos años ha desarrollado su cultura sobre el cimiento (la “base”) de la propiedad privada; o, empleando una terminología que resulta más halagüeña para este mundo, aunque es mucho menos rigurosa, sobre la base de la “libertad de empresa”.

Fue precisamente sobre la base de este mundo y dentro de él que surgió el marxismo, como uno de los modos de solucionar los propios problemas de este mundo, como la salida teóricamente hallada de sus contradicciones.

Rusia, donde en virtud del modo como se conformaron las circunstancias, el marxismo se consolidó por primera vez como ideología oficialmente legitimada, era parte integral del "mundo occidental", y la revolución de 1917 se vio obligada a resolver un problema típicamente "occidental". Precisamente por eso fue Lenin que era tan "hijo de Occidente" como el propio Marx, quien se convirtió en su teórico y su líder.

No era en lo absoluto casual el hecho de que los opositores políticos de Lenin lo acusaran precisamente de profesar un franco "occidentalismo", de alimentar el anhelo antinatural de plantar en terreno ruso ideas "alemanas" que le eran supuestamente ajenas. Los más vulgares y rabiosos de ellos lo calificaban sin más rodeos de "saboteador alemán" y de "agente de Wilhelm". A ellos Marx o Wilhelm les daba lo mismo: ambos eran igualmente "alemanes".

De manera que tratar de explicar el triunfo de las ideas de Marx en la Rusia del año 1917 por las particularidades específicas de la "psique oriental", significa simple y llanamente querer hacer pasar lo negro por blanco.

Quienes se aferraban a estas "particularidades específicas" y a las llamadas "tradiciones" del espíritu ruso eran justamente los opositores del marxismo, y el "atraso" del desarrollo económico y cultural no sólo no contribuyó a la consolidación de las ideas del marxismo en terreno ruso, sino fue precisamente, por el contrario, la fuerza más retrógrada que se opuso a esto por todos los medios posibles. Con el "atraso" no estuvo vinculada la "facilidad" sino, al revés, la dificultad que tuvo que enfrentar la realización de estas ideas tanto en la conciencia, como en la economía.

La victoria de las ideas de Marx en Rusia fue la consecuencia directa del hecho de que Rusia —pese a todo su atraso— había sido arrastrada hacia la órbita de las más agudas contradicciones del mundo de la propiedad privada. Fue precisamente el mundo de la propiedad privada el que convirtió por entonces a Rusia, que se

encontraba en la “periferia” geográfica del mundo occidental, en el centro y el punto de convergencia de todas las antinomias inmanentes de este mundo. Y fueron justamente dichas antinomias las que provocaron el estallido revolucionario.

Por supuesto, el hecho de que el marxismo, en tanto extracto ideológico- teórico de la “cultura occidental”, haya tenido que ser llevado a la realidad por vez primera en la “periferia del mundo occidental”, es decir, en los países que estaban menos preparados para ello tanto en lo que se refiere a su desarrollo técnico-material, como a su desarrollo cultural, le impuso ciertos matices al proceso de realización práctica de las ideas del comunismo científico.

Y esos fenómenos negativos que hasta ahora sigue hiperbolizando con todo empeño la propaganda anticomunista en Occidente, no dimanaron precisamente de las ideas del marxismo. Justamente sucedió al revés: ellos fueron consecuencia de la retrógrada resistencia ejercida por el material que hubo que transformar para llevar a la realidad estas ideas. Dichos fenómenos se explican enteramente como el resultado de la “refracción” que sufrieron estas ideas a través del prisma de la “especificidad” y de las tradiciones heredadas de la Rusia prerrevolucionaria: a través del prisma de los “vestigios del pasado”, como nosotros los llamamos.

(Entre paréntesis debemos señalar que estos “vestigios” no son del capitalismo, sino más bien de las formas preburguesas, precapitalistas de reglamentación de la vida que tenían en la Rusia prerrevolucionaria una fuerza especialmente estable de tradición. Si se quiere, es justamente a ellos a los que se les podría denominar esa herencia “específicamente oriental” que no ha tenido ni tiene ninguna relación con la esencia del socialismo y del comunismo. Esta herencia con sus tradiciones fue precisamente la que obstaculizó aquí la consolidación de las verdaderas ideas de Marx y de Lenin, fue precisamente ella la que condujo en una serie de conocidos casos a la “tergiversación” de esas ideas).
Pero nosotros convinimos al inicio en no hablar de las vicisitudes históricas ulteriores y las “interpretaciones históricas más tardías” de las ideas de Marx. Volvamos pues al tema: a la cuestión de la relación que guardan las “ideas originales” de Marx con aquella cultura sobre cuya base, tanto desde el punto de vista histórico, como desde el punto de vista de la esencia, nacieron, es decir, con la llamada “cultura occidental”.

4. La “cultura occidental” y la propiedad privada

El que toda la “cultura occidental” se desarrolló y floreció sobre la base de la “propiedad privada” es un hecho históricamente fidedigno. La “Declaración de los derechos del hombre y del ciudadano del año 1789” y la “Declaración de independencia” de Jefferson que fijaron jurídicamente esta forma de propiedad como principio fundamental de toda la legislación, fueron documentos de enorme importancia revolucionaria. Ellos liberaban de las cadenas de la reglamentación burocrático-estamental los colosales recursos de las capacidades humanas y creaban marcos más amplios para la iniciativa personal. En este sentido, toda la cultura técnico-material y científico-técnica de Europa y de Norteamérica le debe su existencia a la propiedad privada como su condición *sine qua non*. Esto no lo ha negado ni lo niega ningún marxista en su sano juicio. Por el contrario, la teoría marxista siempre ha valorado con justicia el papel progresista que desempeñó en la historia la propiedad privada y, al hacerlo, ha subrayado las ventajas que tiene en comparación con las formas preburguesas, feudales-estamentales, de organización de la actividad vital-humana.

Tanto Marx como Engels dieron inicio a su trayectoria vital su biografía justamente como los teóricos más radicales de la democracia burguesa, como los más decididos defensores del principio de la “propiedad privada” que se fundía por entonces, a sus ojos, con el principio de la libertad plena e incondicional de la iniciativa personal.

Como líder de la democracia revolucionaria, Marx, naturalmente, se pronunciaba en contra de la idea de “socializar la propiedad”. “La *Reinische Zeitung*, que no le reconoce ni siquiera una *realidad teórica* a las ideas comunistas en la forma que tienen actualmente y que, por consiguiente, aún menos puede desear su *realización práctica* o aunque sea considerarla posible; la *Reinische Zeitung* someterá estas ideas a una crítica bien fundamentada”.

Aquí —era el año de 1842 — el joven Marx interviene aún como un representante típico del principio de la “propiedad privada”, que a sus ojos se funde con el principio de la “libertad de iniciativa personal” plena e incondicional en cualquier esfera de la vida, trátese de la producción material o de la producción espiritual. Es precisamente por eso que rechaza el comunismo como una doctrina teórica que le

parece un intento reaccionario de galvanizar el "principio corporativo", el ideal de Platón.

Sin embargo, el hecho de la difusión de las ideas comunistas Marx lo aprecia como un síntoma, como una forma teóricamente ingenua de expresión de la colisión completamente real que madura dentro del organismo social de los países avanzados de Europa: es justamente en este sentido que él valora al comunismo como "una cuestión actual, sería en grado sumo para Francia e Inglaterra".

El que esta colisión existe lo demuestra sin lugar a dudas el hecho de que el *Periódico de Ausburgo* utiliza la palabra "comunismo" como un término ofensivo, como un espantajo. La posición del periódico es caracterizada por Marx de la siguiente forma: "Emprende la huida ante la faz de los embrollados acontecimientos actuales y piensa que el polvo que levanta al hacerlo, al igual que las ofensivas palabras que por miedo musita entre dientes en su huida, ciegan y desorientan al incomplaciente fenómeno actual de la misma manera que al complaciente lector".

Para la posición de Marx resulta aquí extraordinariamente característica la siguiente confesión: "Nosotros estamos firmemente convencidos de que lo verdaderamente *peligroso* no son los *ensayos prácticos*, sino *la fundamentación teórica* de las ideas comunistas; pues a los ensayos prácticos, si es que se hacen *masivos*, se les puede responder *con cañones* tan pronto como se vuelven peligrosos; pero *las ideas* que se apoderan de nuestro pensamiento, que someten nuestras convicciones y a las que la razón encadena nuestra conciencia, son, en cambio, lazos de los que no podemos desembarazarnos sin destrozar nuestro propio corazón, son demonios que el hombre sólo puede vencer sometiéndosele…".

A las ideas, en general, no se las puede reprimir ni con cañones, ni con palabras ofensivas. Por otra parte, los ensayos prácticos desafortunados de realización de las ideas no constituyen aún, en lo absoluto, argumentos en contra de estas mismas ideas. Y si a ustedes no les gustan determinadas ideas, lo que deben hacer es analizar el fundamento real sobre el que estas ideas surgen y se difunden, es decir, encontrar la solución teórica de esa colisión real, de ese conflicto real dentro del que ellas aparecen. Muestren de qué manera se puede solucionar la tensa necesidad social que se expresa en la forma de estas ideas. Sólo entonces —y no antes— desaparecerán también las ideas

que a ustedes les resultan antipáticas...

En esto radica la esencia de la posición del joven Marx. Esta no es la posición de un comunista, ni la de un marxista desde el punto de vista de la manera como se comprenderá más tarde esta palabra. Esta es simplemente la posición de un teórico sensato y honesto.

Es por eso precisamente que en el año de 1842 Marx no recurre al análisis formal de las ideas comunistas de su tiempo (ellas eran de hecho bastante ingenuas), ni tampoco a la crítica de los ensayos prácticos de realización de las mismas (estos ensayos eran de hecho bastante débiles), sino al análisis teórico de esa colisión real que existía dentro del organismo social y que engendraba estas ideas, al esclarecimiento de aquella necesidad real que se expresaba en la forma de las ideas del socialismo utópico y del comunismo.

La cuestión se planteaba ante Marx de la siguiente forma: ¿es acaso posible —y si lo es ¿de qué manera?— resolver las colisiones del desarrollo de la propiedad privada sobre la base de la propia propiedad privada? "Por vía pacífica". Esta, una vez más, no era aún la posición de un comunista. Pero esta era una posición teórica que ya contenía en sí la posibilidad de pasar a las posiciones del comunismo.

Esta posición presuponía un análisis crítico absolutamente objetivo y audaz, que no se detuviera ante nada, de la situación social que se conformaba en el mundo de la propiedad privada y, justamente, en aquellos países en los que la iniciativa particular había sido liberada ya al máximo de toda reglamentación externa —jurídica—, a saber: en Inglaterra y en Francia.

De manera que la crítica de las ideas comunistas, por cuanto era concebida por Marx como una crítica teórica seria y no como una crítica ideológico-demagógica, se convirtió en la crítica de las condiciones reales de vida dentro de las que surgen y se difunden estas ideas.

A Marx desde el propio inicio —incluso cuando estas ideas le resultaban antipáticas— le fue ajeno el punto de vista de acuerdo con el cual la amplia difusión de unas u otras ideas podía ser explicada por la actividad de agitadores mal intencionados. Marx consideraba —y yo pienso que esto sigue siendo justo hasta el día de hoy— que solo obtienen simpatía y difusión aquellas ideas que concuerdan con las

necesidades sociales reales que han madurado independientemente de estas ideas, en categorías más o menos amplias de la población. En caso contrario, incluso la idea más hermosa y seductora no encontrará acceso a la conciencia de las masas y éstas se mantendrán sordas con respecto a ella.

Precisamente por esto, Marx valoraba el hecho de la difusión de las ideas comunistas en Francia y en Inglaterra como un síntoma de la colisión real que maduraba en las entrañas del organismo social de estos países, en los que la propiedad privada había logrado la máxima libertad de desarrollo de todas sus posibilidades, allí donde a la propiedad privada la habían librado de todos los obstáculos. Precisamente por eso, el "comunismo" era concebido por el joven Marx como una corriente de ideas generada por el movimiento de la "propiedad privada". Es por ello que la crítica consecuente del comunismo se convierte en una crítica de la propiedad privada como la "base terrenal" de las ideas comunistas.

Justamente este plan de análisis crítico se convierte en central para Marx y se hace el tema fundamental de sus *Manuscritos económico-filosóficos*. Y precisamente este trabajo lo lleva a la conclusión de que esas colisiones empírico-reales sobre cuya base surge la simpatía por las ideas del comunismo no representan un fenómeno casual, característico únicamente de la Inglaterra y la Francia de aquellos días, sino el resultado necesario del movimiento de la propiedad privada como principio internacional y universal de organización de toda la vida social. En el curso de este análisis, Marx se convence de que las colisiones que se observan en Francia y en Inglaterra son las consecuencias necesarias que dimanan de la propia "esencia de la propiedad privada", se convence de que estas se encuentran contenidas implícitamente en el propio principio de la propiedad privada.

Pero si esto es así, entonces el desarrollo ulterior de este principio, su difusión a nuevas esferas de actividad y a nuevos países conducirá, de manera ya inevitable, al aumento de las proporciones y de la agudeza de las colisiones indicadas y, así mismo, a la ampliación de la "base empírica del comunismo", al incremento de la masa de personas que son capaces de entusiasmarse con las ideas del comunismo y que ven en ellas la única salida posible de las oscuras antinomias de la propiedad privada.

Es por eso precisamente que Marx acepta las ideas comunistas como un fenómeno necesario del movimiento de la propia propiedad privada, a pesar de que estas ideas siguen siendo para él, como antes, inaceptables desde el punto de vista del “programa positivo” que en ellas se expresa.

Ese comunismo real —”burdo”, como él lo denomina— que se presenta como el producto directo del movimiento de la “propiedad privada”, es analizado aquí por Marx como un movimiento que entiende mal sus propios objetivos y tareas, como un movimiento que se encuentra privado aún de una verdadera autoconciencia teórica. Por haber nacido del movimiento de la propiedad privada como su antítesis directa, este comunismo espontáneo de masas, no puede ser otra cosa que esa misma propiedad privada, sólo que de signo contrario, antecedida por un signo de negación. Este comunismo simplemente lleva hasta el fin, hasta su más consecuente expresión, todas las tendencias inmanentes del desarrollo de la propiedad privada. Por eso es precisamente en el “comunismo burdo”, es decir, en la orientación espontánea de las ideas que es provocada por la presión de las antinomias de la propiedad privada, que el Marx de los años 1843-1844 ve ante todo una especie de espejo de aumento que le refleja al mundo de la propiedad privada sus propias tendencias llevadas hasta el fin, hasta su expresión más pura. (El comunismo “en su primera fase es sólo la *generalización* y la *culminación* de la relación de propiedad privada”, “en los primeros tiempos se presenta como una propiedad privada universal...”.

Sin embargo, aunque toma en consideración todo “lo vulgar y lo irreflexivo” de esta forma primitiva de comunismo, el carácter en extremo abstracto de su programa positivo, Marx la valora como *el único primer caso posible* que se puede dar por la vía de la liquidación de la “enajenación” creada por el movimiento de la propiedad privada, como la única salida de la situación impuesta por este movimiento.

La conclusión de Marx es la siguiente: aunque “el comunismo como tal no es el objetivo del desarrollo humano, no es una forma de sociedad humana”, sin embargo, justamente el comunismo “constituye... para la etapa más próxima del desarrollo histórico un momento necesario de la emancipación humana y de la reconquista del hombre. El *comunismo* es la forma necesaria y el principio enérgico del futuro más próximo”.

Marx —el teórico— se vio obligado a llegar a esta conclusión a pesar de todas las antipatías que sentía por el "programa positivo", por los ideales "del comunismo burdo e irreflexivo". Es precisamente por eso que en 1844 adopta abiertamente las posiciones del comunismo, las posiciones de la "negación de la propiedad privada" y que comienza a ver su tarea especial como teórico en apertrechar al movimiento comunista real con una autoconciencia verdaderamente teórica, es decir, con una autoconciencia que permitiera a este movimiento no sólo reconocer los objetivos y las tareas más cercanos que le son dictados por la situación en que se encuentra directamente, sino también tener clara conciencia de cuáles son sus objetivos finales y de cuáles son los deberes que ha contraído ante toda la civilización humana.

La tesis fundamental que se perfila claramente aquí a través de una fraseología filosófica abstracta (que se remonta a Hegel y a Feuerbach) consiste, según me parece, en lo siguiente: la simple "negación de la propiedad privada", su negación *jurídica formal* y la institución de la propiedad social sobre la riqueza creada por la sociedad, es realmente el primer paso necesario, la primera etapa del camino del progreso social. Y son las colisiones del mundo de la propiedad privada las que empujan y obligan inexorablemente a las personas a dar este paso y a consumar esta acción político-jurídica.

El comunismo "burdo e irreflexivo", es decir, ese movimiento que surge de una manera absolutamente espontánea e independiente de toda teoría, cualquiera que ella sea, y que no ha sido iluminado por la luz de la reflexión teórica, es precisamente esa orientación de ideas que está dirigida en forma pragmática a la resolución de la tarea más próxima que le dicta la situación en que se encuentra directamente. El surgimiento de esta orientación de ideas ha sido provocado por la presión absolutamente espontánea que ejerce la enajenación impuesta por el movimiento de la propiedad privada.

Por este "comunismo burdo" que reconoce de manera correcta su objetivo más próximo, a saber, la negación de la propiedad privada, se combina con la ilusión de que, supuestamente, esta acción puramente negativa constituye la "resolución positiva" de todos los problemas de la civilización actual.

Dicho de manera más simple, esta ilusión consiste en asumir la idea de que, supuestamente, la transformación puramente formal de la

riqueza material y espiritual que figura como propiedad de personas particulares (de "propietarios") en "propiedad social", en propiedad de toda la sociedad, elimina ya también, de manera automática, la enajenación y de que en esto es que estriba la "esencia del comunismo".

(Esta ilusión, como es natural, puede reproducirse también en la actualidad, en las cabezas de los participantes directos de las revoluciones socialistas).

Ahora bien, según Marx, "la socialización jurídico-formal de la propiedad" que es instituida por la revolución política, no es nada más que el primer paso (aunque tenga que ser por necesidad el primero), es sólo la primera etapa de la real "socialización". Este paso crea únicamente las condiciones formales —jurídicas y políticas— *sine qua non* de la real "asimilación por el hombre de la riqueza que le ha sido enajenada".

Pero la verdadera tarea que constituye la "esencia del marxismo" sólo aquí se plantea ante él en toda su magnitud, aunque en la primera etapa, de esta tarea puede no tenerse, en general, clara conciencia. Esta tarea consisten en que *cada individuo* asimile realmente toda la riqueza que ha sido acumulada dentro de los marcos de la "propiedad privada" (es decir, que ha sido "enajenada de él").

Al propio tiempo, la "riqueza" que aquí se tiene en cuenta no es el conjunto de "cosas" (de valores materiales) que se poseen formalmente, sino la riqueza de aquellas capacidades activas que se hallan "cosificadas", "objetivadas" —y en las condiciones de la propiedad privada, "enajenadas"— en estas cosas.

Convertir la "propiedad privada" en propiedad "de toda la sociedad", significa convertirla en una propiedad real *de cada individuo, de cada miembro* de esta sociedad, pues en el caso contrario "la sociedad" se concibe aún como algo abstracto, como algo distinto del conjunto real de todos los individuos que la componen.

En esto consiste precisamente la verdadera diferencia que distingue al comunismo teórico de Marx (que no es en lo absoluto sólo del "joven" Marx, sino también del Marx "viejo") de ese comunismo "burdo e irreflexivo" que supone que el comunismo se reduce a la conversión de la propiedad privada en propiedad "de la sociedad como tal", es

decir, de un organismo impersonal que se le opone a cada uno de los individuos que lo constituyen y que tiene su personificación en el “Estado”.

En relación con esto, quisiera tocar un importante fenómeno sobre el que en los últimos años se discute tanto en la literatura marxista como en la no marxista. Me refiero a ese fenómeno que en la literatura occidental es valorado como el “retorno” efectuado por una serie de marxistas, de las ideas del “Marx viejo” a las ideas del “Marx temprano”, como un original “renacimiento” de las tendencias humanistas que, supuestamente, fueron olvidadas por el propio “Marx viejo”. En este fenómeno ven a veces (y así lo aprecian incluso algunos marxistas) una tendencia a “complementar”, a “completar” las ideas del Marx maduro con las ideas del Marx “temprano”, de Marx como autor de los *Manuscritos económico-filosóficos de 1844*, interpretados a la manera existencialista.

Con esta interpretación me permitiré no estar de acuerdo, aunque el propio fenómeno que le ha servido de base a esta interpretación indiscutiblemente tiene lugar. Resulta indudable que en la literatura marxista de los últimos diez a quince años se observa un redoblamiento del interés por el problema de la personalidad, de la individualidad, por el problema del ser humano como sujeto del proceso histórico, y también, en relación con esto, por el problema de la “enajenación” o, más exactamente, por el problema de “la reapropiación de la riqueza enajenada”, etc.

Desde el punto de vista formal, esto se expresa en particular en el hecho de que en la literatura marxista desempeñan un papel mayor que antes tanto la temática como la fraseología de los *Manuscritos económico-filosóficos de 1844*, de los “Resúmenes de las obras de los economistas” y de los demás “trabajo tempranos”. Esto es un hecho. Un hecho con el que yo también tengo que ver personalmente, pues veo en él una tendencia sana y fructífera dentro del pensamiento teórico marxista, que va de las ideas del “marxismo maduro” a las ideas del marxismo “inmaduro”. Yo veo en este hecho ante todo y exclusivamente la tendencia a alcanzar una comprensión más profunda y más exacta *precisamente del Marx maduro* como autor de *El capital* y de las demás obras relacionadas directamente con esta última.

Me permitiré afirmar que la interpretación del desarrollo recorrido

por los puntos de vista de Marx, de los *Manuscritos económico-filosóficos* hasta *El capital*, que se encuentra sumamente difundida en Occidente y de acuerdo con la cual este desarrollo estuvo vinculado con una pérdida de interés por la problemática del humanismo, no es otra cosa que la más pura equivocación.

Si algo hay en este proceso que se pierde es únicamente cierta parte de la fraseología específicamente filosófica que se emplea en los *Manuscritos económico-filosóficos*, y se pierde esta precisamente en beneficio de una fraseología más concreta y, en este sentido, más exacta y rigurosa. Lo que tiene lugar no es una pérdida de conceptos, sino únicamente la pérdida de algunos términos que estaban vinculados con estos conceptos.

Demostrar este hecho no costaría ningún trabajo, se trataría de un procedimiento puramente formal, el procedimiento de citar prolijamente, con el que no quisiera agotar a las personas aquí presentes.

Claro que el Marx maduro ya no utiliza términos tales como "fuerzas esenciales del hombre" y prefiere usar en su lugar una expresión más exacta concerniente a las "capacidades del hombre para la actividad"; en lugar de *Entäusserung* prefiere usar *Vergegenständlichung* o sencillamente "la extinción de la actividad en el producto de la actividad", etc. Es indudable que el Marx maduro utiliza el término de "enajenación" (*Entfremdung*) de una manera más económica (y más rigurosa), diferenciando con el mayor rigor este concepto del concepto de "cosificación", de "objetivación" y de otros semejantes.

Pero para mí resulta tan indiscutible como esto el hecho de que toda la problemática real de las obras tempranas se reproduce aquí íntegramente y, además, en una forma terminológica más acabada.

Resulta del todo evidente que el proceso de "enajenación del hombre" en las condiciones del libre desarrollo de la "propiedad privada" (en el curso de la transformación de esta en propiedad privada capitalista), es analizado aquí de una manera mucho más detallada y concreta. De una manera mucho más concreta también es presentado aquí el problema de "la superación de la enajenación" y de la "reapropiación" por el ser humano de la riqueza que ha sido "enajenada de él" (por el movimiento de la propiedad privada). Es fácil demostrar que el Marx

maduro conserva y concretiza su actitud crítica con respecto a ese “comunismo burdo e irreflexivo” que conserva aún los bien marcados “lunares” que delatan su procedencia del movimiento de la propiedad privada y que por eso sigue contaminado en muchos aspectos tanto por prejuicios morales, como por prejuicios teóricos (véanse, por ejemplo, los documentos que caracterizan la lucha que sostuvo Marx contra el “proudhonismo, contra el “comunismo cuartelero” de Bakunin y Niechaiev, etc., etc.). Tan evidente como esto es que ni Marx, ni después Lenin, concibieron nunca, en ninguna de las fases de sus biografías como teóricos, el acto de transformación de la propiedad privada capitalista en propiedad “estatal”, como el objetivo superior y último del movimiento comunista, sino que lo concibieron únicamente como el primer paso (aunque fuera necesariamente el primero) que había que adelantar en el camino hacia la creación de una sociedad sin Estado, sin dinero, sin formas jurídicas forzosas de reglamentación de la actividad vital humana, como el primer paso en el camino hacia la total liquidación de las formas “enajenadas” de trabajo cooperativo. Esas mismas formas que se conservan a lo largo de toda la primera fase (socialista) de su maduración, como síntomas e indicadores de su *inmadurez* histórica.

(Con esto, por cierto, hemos dado ya respuesta a la cuarta pregunta del “Prospecto del simposio”: la crítica “occidental” del comunismo actual, por cuanto en ella se contiene un meollo racional, resulta “implícitamente”, de principio a fin, una *autocrítica*. Ella es justa por cuanto su objeto son aquellas tendencias y fenómenos que no han sido superados aún por la sociedad comunista y que fueron heredados por esta sociedad del mundo de la “propiedad privada”.

Sin embargo, todo el asunto está en que estas tendencias son superadas por la evolución de la sociedad socialista, se encuentran allí en la línea de su extinción, en tanto que el elemento de la propiedad mercantil-capitalista y especialmente de la monopolista, las acentúa inevitablemente.

Por eso, por ejemplo, lo que dibujaban de hecho las pesadillas de Aldous Huxley y de George Orwell —independientemente de las ilusiones que hayan podido tener los propios autores de estas distopías— no es en lo absoluto la perspectiva de evolución de la sociedad socialista, sino justamente la amenazadora perspectiva de desarrollo que promete la forma capitalista privada de propiedad. Cuando estos autores dibujan —*por los indicios y síntomas externos*—

el "comunismo actual", lo que de hecho hacen es esbozar *en esencia* la una línea de deriva o desvío del régimen mercantil-capitalista de vida. Es por eso precisamente que si estas pesadillas asustan a alguien es justamente al intelectual-humanista del "mundo occidental". A nosotros no nos asustan. Nosotros comprendemos estas tendencias como nuestro ayer, aunque no hayamos podido sobrevivirlo aún definitivamente.

Después de todo lo dicho, me permitiré afirmar que para la teoría del comunismo científico nunca ha surgido el problema de "redactar la obra de Marx maduro" en el espíritu del Marx "no maduro". Si de algo se ha tratado y se trata es precisa y únicamente de convertir las ideas del "Marx maduro" en patrimonio personal, en "propiedad" personal de cada uno de los participantes del movimiento comunista real —y, por lo tanto, *de todo* el movimiento comunista— brindándoles el contenido filosófico-lógico y humanista-moral que realmente tienen estas ideas; y no sólo las conclusiones político-prácticas inmediatas y las consignas de lucha asimiladas con facilidad y rapidez por el movimiento espontáneo que surge en las entrañas del mundo de la propiedad privada, y que, en todo caso, pueden ser comprendidas con mayor facilidad que la fundamentación y el contenido filosófico-teórico que las sostienen.

Por cuanto de lo que se trata es precisamente de que cada uno de los participantes del movimiento comunista se "apropie" de estas ideas, de que estas se conviertan en la "autoconciencia" realmente teórica de todo el movimiento, los *Manuscritos económico-filosóficos de 1844* pueden y deben desempeñar en esto un importante papel. Pues estos manuscritos fueron la primera aproximación de un pensamiento teórico educado sobre la base de la cultura clásica de la Europa occidental, a la comprensión del verdadero sentido y de las verdaderas perspectivas del movimiento comunista, fueron una etapa "natural" de tránsito de las posiciones aún indefinidas del "humanismo" y la "democracia" a ideas que implicaban una comprensión práctico-actuante y concreta de los destinos que habrían de correr el humanismo y la democracia en el mundo de la "propiedad privada".

De los *Manuscritos económico-filosóficos*, de su aceptación, se puede marchar hacia adelante, hacia la comprensión real de *El capital* sin que se pierda nada del contenido de ellos, exceptuando la fraseología filosófico- abstracta. Pero, realmente, estos manuscritos

pueden ayudar a distinguir en el propio texto de *El capital* aquellos momentos que en caso contrario también pueden perderse. Y si se pierden, entonces *El capital* parecerá de hecho sólo una "obra económica" en el sentido estrecho de esta palabra: un seco esquema económico-objetivo, purificado de toda huella de "humanismo"... Pero este no será ya *El capital*, sino sólo su interpretación burda y superficial.

Lo cierto es que la orientación esencialmente humanista, se halla contenida ya en el propio método de pensamiento teórico del Marx maduro, en su interpretación de la dialéctica como un método de análisis crítico de las condiciones en que se desenvuelve la actividad vital del ser humano y no simplemente como la "objetividad" ajena a este.

Este momento del método de Marx, que lo diferencia radicalmente de la versión declaradamente "cientificista" de la dialéctica que ofrecía Hegel, se puede analizar con la mayor facilidad a través de los *Manuscritos económico-filosóficos*, pues es en ellos precisamente donde tiene lugar también el proceso de la interpretación humanista y humana de la Lógica hegeliana —como la "imagen enajenada del pensamiento enajenado (del hombre)"—, el proceso de la "reapropiación" de la Lógica, enajenada del ser humano y de su actividad en la forma de un esquema: la estructura del "Espíritu" Absoluto, Suprapersonal e Impersonal.

V. I. Lenin tenía total razón al señalar que es imposible comprender plenamente *El capital* y especialmente su primer capítulo, sin haber estudiado a fondo y sin haber asimilado toda la Lógica de Hegel. Sin esta condición, la comprensión de *El capital* no pasa de ser una comprensión formal, es decir, dogmática por su tendencia.

Ahora bien, los *Manuscritos económico-filosóficos* son importantes precisamente para la asimilación crítica del contenido real de la *Ciencia de la Lógica* hegeliana, es decir, para quitarle su "forma enajenada". Y es por eso que estos manuscritos son analizados de manera tan meticulosa en la literatura marxista de los últimos años.

Pero la animación del interés por la problemática de los *Manuscritos económico-filosóficos* tiene otro aspecto importante. Esta animación no se verificó en lo absoluto a partir del deseo que tenían personas aisladas de "humanizar el marxismo", como suponen los

autores existencialistas. Los deseos de personas aisladas pueden tener importancia a escala del proceso histórico, sólo en el caso de que concuerden con una necesidad que haya madurado en el movimiento amplio, objetivo, de las masas. Si esto no ocurre, nadie prestará atención a estos deseos.

La problemática relacionada con la “reapropiación”, con la tarea de “eliminar la enajenación” y con otras categorías semejantes, se ha planteado en toda su magnitud en el transcurso de los últimos años ante el propio movimiento comunista mundial.

El problema consiste, desde mi punto de vista, en que después de que el movimiento comunista realiza su primera acción —convierte por vía revolucionaria la “propiedad privada” en propiedad *de toda la sociedad*, es decir, en propiedad de todo el Estado y de todo el pueblo—, es que se plantea precisamente ante esta sociedad la segunda mitad de la tarea, a saber: la tarea de convertir la propiedad social ya instituida, en una propiedad real del “hombre”, es decir, expresándolo ya no con el lenguaje del Marx “temprano”, sino del Marx “maduro”, en propiedad personal de *cada individuo*. Pues es únicamente por esta vía que la transformación *formal* de la propiedad privada en propiedad social (de todo el pueblo) puede y debe convertirse en propiedad real “de toda la sociedad”, es decir, *de cada uno de los individuos* que constituyen la sociedad dada.

La resolución de esta tarea coincide justamente con la construcción del comunismo en la acepción plena y exacta de este concepto teórico, es decir, con la construcción de una sociedad sin dinero y sin Estado, sin esas imágenes “enajenadas” de la universalidad, de la verdadera “socialidad” de las relaciones del hombre con el hombre; presupone la eliminación de tales “cosas” mediadoras en las relaciones entre los hombres como el “dinero” o como los mecanismos especiales del poder estatal, los cuales son sustituidos por la organización de la *autodirección*.

Del lado del “individuo” esta tarea se plantea precisamente como una tarea de pedagogía social, como la tarea de convertir a cada individuo, de profesional unilateralmente desarrollado, esclavo de la división del trabajo existente, en una personalidad desarrollada multilateralmente, capaz de cambiar sus tipos de actividad sin la menor dificultad y sin que estos cambios constituyan tragedias personales para ella.

Esta es la tarea que se encuentra expresada en la fórmula planteada por Marx acerca de que la sociedad comunista liquida la "división del trabajo" y la sustituye por una racional "distribución de los tipos de actividad" que es, además, una distribución entre individuos en igual medida amplia y multilateralmente desarrollados, capaces de pasar con facilidad de un tipo de actividad a otro.

El asunto radica en que sólo tales individuos —los multilateralmente desarrollados—resultan capaces de llevar a cabo la organización de la autodirección y no necesitan ser dirigidos "desde arriba" por un aparato estatal especial que se les contraponga. Por otra parte, sólo individuos de este tipo quedarán libres del control ejercido por las fuerzas ciegas y espontáneas del mercado, por la forma mercantil de las interrelaciones entre los hombres, lo cual no está en condiciones de garantizar el mundo de la propiedad privada y, menos aún, el de la propiedad privada capitalista.

En los países donde ha sido instituida por ley la forma social de la propiedad, como forma de propiedad de todo el pueblo sobre la totalidad de los bienes de la cultura, emerge inevitablemente la tarea de convertir esta forma en propiedad personal de cada miembro de la sociedad, es decir, de convertir la forma socialista de propiedad (que conserva aún *la división del trabajo* heredada del mundo de la propiedad privada y que, por eso, aún conserva tanto el dinero como la forma jurídica de reglamentación de la actividad, y también el Estado, como aparato especial para la dirección de las personas) en la forma comunista de propiedad que no necesita ya más de "cosas" mediadoras que se encuentren fuera del individuo.

La necesidad de que la forma socialista de propiedad se transforme en la forma comunista de las interrelaciones entre los seres humanos no es dictada aquí en lo absoluto por los intereses y el prestigio de una "doctrina", sino por la presión que ejercen las necesidades reales que surgen en las condiciones del movimiento, de la "propiedad social", de sus contradicciones específicas.

Para una sociedad que ha instituido y defendido con éxito el principio de la "propiedad social" esta es una perspectiva completamente real, no utópica.

Pero si, por el contrario, se conserva la "propiedad privada", el

sueño de "superar la enajenación" en todas sus formas no pasa de ser exclusivamente un sueño para cuya realización no sólo no existen condiciones político-jurídicas, sino tampoco condiciones económicas.

En esto precisamente se distingue por principio la posición de los marxistas- comunistas que plantean en nuestros días la cuestión de la "superación de la enajenación", de la posición asumida por los existencialistas.

Los individuos que se han organizado directamente en cooperativas, es decir, que se han reunido conscientemente en torno a una labor común (colectiva), no sólo resultan capaces de asumir dentro de la actividad la realización de todas aquellas funciones que son enajenadas de ellos por el movimiento de la propiedad privada, sino que se ven también *obligados* a asumirla. A medida que madura la cooperación real (o la forma de comunicación), como la denomina Marx), "las formas enajenadas, es decir, ilusorias, de universalidad" comienzan a hacerse no sólo formaciones superfluas, sino francamente extrañas. El propio movimiento de la propiedad socializada empieza a chocar con ellas como con un obstáculo. Por eso el movimiento mismo de la propiedad social conduce a la necesidad de "superar" una forma de enajenación tras otra, transfiriéndolas a los propios individuos directamente organizados en cooperativa.

Esta es la tendencia objetivamente insuperable del movimiento de la forma social de propiedad: el restablecimiento de la plenitud del desarrollo individual: al propio tiempo que la tendencia, tan insuperable como esta, del movimiento de la propiedad privada, sigue siendo la perspectiva inversa: la de arrebatarle al individuo, unas tras otras, cada una de sus funciones como ser actuante en beneficio de la "totalidad" anónima de las instituciones y organizaciones sociales que se encuentran fuera de él.

Para el individuo estas son dos perspectivas polarmente opuestas. Precisamente por eso el comunismo tiene y puede proponerles a las personas un ideal y un objetivo real, terrenal, de su actividad colectiva independiente, en tanto que el mundo de la propiedad privada se ve obligado a apelar en este punto a una u otra forma de "universalidad ilusoria": religioso-trascendente o moral-trascendental. El mundo de la propiedad privada se ve obligado a buscar un contrapeso a las tendencias deshumanizadoras del desarrollo objetivo forzoso, fuera de este desarrollo: en la religión y

en la moral. El mundo de la propiedad social no se ve obligado a hacer esto pues este mundo resuelve la antinomia entre lo "personal" y lo "universal" por la vía del desarrollo de la propia forma de propiedad y no fuera de ella, no en los cielos de la religión y la moral. Que es, por cierto, donde justamente esta antinomia resulta irresoluble.

Es por eso precisamente que el comunismo marxista resulta en el siglo XX la única doctrina fundamentada racionalmente que puede proponer a las personas un "ideal" terrenal de la actividad independiente realizada colectivamente. Por eso, lo que se le contrapone al marxismo hoy no es "otra" doctrina teórica sino la *ausencia* de doctrina.

Justamente en esto encuentra su explicación plena el hecho de que personas orientadas hacia la realidad de manera racional, a fin de cuentas, después de vacilaciones más o menos prolongadas, o bien adoptan los principios del comunismo, o bien caen en un estado de pesimismo social que halla su expresión no sólo en la literatura teórica, sino en obras maestras de arte tales como *1984* de George Orwell o *El silencio* de Ingmar Bergman.

Yo personalmente prefiero el comunismo, que le abre a la humanidad una perspectiva real, aunque difícil.

Como conclusión, quisiera ofrecer brevemente mi respuesta a las cuatro preguntas que fueron formuladas en el prospecto del simposio:

¿Qué elementos de la verdadera doctrina de Marx se han convertido en elementos inalienables de las tradiciones "occidentales" y por qué?

- Si por "tradiciones occidentales" se sobreentiende sólo las tradiciones relacionadas con la apología de la propiedad privada, entonces hay que decir que ninguno. En mi opinión, ni uno sólo de los elementos de la "verdadera doctrina de Marx" se puede hacer coincidir por principio con esta orientación.

1) ¿Qué elementos de la verdadera doctrina de Marx no entraron en la cosmovisión occidental, aunque puede que lo merezcan?
- Lo merece, en mi opinión, la doctrina de Marx en su totalidad y ante todo aquel principio de la misma de acuerdo con el cual la "propiedad privada", con su propio movimiento inmanente, se "supera" a sí misma

en el cuerpo de la "forma social de propiedad". Todo lo demás son detalles que pierden sin este principio todo su sentido teórico.

2) ¿Qué elementos de la verdadera doctrina de Marx son rechazados por el comunismo actual y por qué?
- Si tenemos presente los postulados teóricos de principio y no unos u otros casos particulares de aplicación de los mismos que pueden ser explicados plenamente a partir de las cambiantes condiciones de tiempo y lugar, debo decir que yo no conozco en el cuerpo de la teoría de Marx ninguna tesis que el comunismo actual se vea obligado a rechazar. De manera que para mí esta pregunta carece de sentido.

3) ¿En qué medida la crítica occidental del comunismo, comprendida en su justo contenido, se vuelve contra el propio Occidente y sus tradiciones, es decir, resulta implícitamente una autocrítica?
- Esta es una pregunta sumamente interesante. Yo pienso que si lo que tiene en cuenta esta crítica son aquellos fenómenos empíricos dentro del mundo comunista actual que también desde el punto de vista de la teoría marxista tienen que ser condenados y superados (y es sólo a esta crítica a la que estamos de acuerdo en considerarla justa), entonces esta crítica inevitablemente rebota y, como un bumerang, se vuelve contra la "cultura occidental", contra el principio de la "propiedad privada".

El asunto está en que esta crítica , por regla general, no se dirige contra los principios del comunismo, a los que no toca en lo absoluto, sino ante todo contra aquellos fenómenos que en el cuerpo del comunismo actual representan el "legado" aún no superado del mundo de la enajenación, del mundo de la propiedad privada, es decir, se dirige contra los rasgos del "comunismo burdo e irreflexivo" que apenas acaba de nacer del mundo de la propiedad privada y que por eso lleva aún sobre sí las huellas de su nacimiento.

Quienes se alzan a hacer la revolución socialista son las amplias masas, cuya psicología se formó en las condiciones del mundo de la "propiedad privada" y esta psicología se hace sentir todavía durante mucho tiempo después de la revolución, después del acto de socialización de la propiedad privada. Esto es lo que nosotros denominamos "la supervivencias de la propiedad privada" tanto en la economía como en la esfera moral.

Como ejemplo podemos mencionar los fenómenos relacionados

con el “culto a la personalidad”, fenómenos que son ajenos por principio a la naturaleza del comunismo como tal, como principio de la *trasformación* revolucionaria del mundo de la “propiedad privada”.

Es natural que el comunismo, en las primeras etapas de su maduración histórica, en el primer estadio de la socialización de la propiedad, se vea obligado a valerse de medios que no han sido creados por él mismo, sino por el movimiento de esa misma propiedad privada que él supera, se vea obligado a conservar aún formas de “reglamentación externa” tales como el estado, el derecho formal que se apoya en la violencia, el dinero y demás fenómenos semejantes.

Pero estos fenómenos van desapareciendo a medida que madura el comunismo, en tanto que el mundo de la propiedad privada los reproduce inevitablemente en proporciones ampliadas.

El comunismo se desarrolla en la dirección de la total liquidación de todas las formas “enajenadas” de reglamentación de la actividad individual, en tanto que la propiedad privada profundiza con su movimiento la enajenación.

Por eso todos aquellos momentos que resultan “justos” en la crítica del estadio presente, del estadio por el que pasa hoy día el desarrollo de la sociedad comunista, de sus “defectos” explicables históricamente que desaparecerán inevitablemente, se vuelven de manera ineluctable contra el mañana de la “propiedad privada”.

En el comunismo, el “estado” tiene la tendencia a desaparecer. En el mundo de la propiedad privada, por el contrario, el estado tiene la tendencia a fortalecerse, a desarrollarse en la dirección del “estado totalitario”: esto lo demostró con suficiente claridad la historia del fascismo alemán.

La evolución del comunismo conduce a que las funciones del Estado, como aparato especial que se contrapone a la “sociedad”, sean transferidas a la sociedad misma, al colectivo de individuos que aúnan sus esfuerzos en torno a tareas comunes que han planificado directamente.

Por el contrario, en el mundo de la propiedad privada, el “estado” se construye inevitablemente como el “contrapeso” necesario de la anarquía de los intereses en concurrencia, como una fuerza que

contrarresta las tendencias centrífugas de la “iniciativa particular”.

Y si lo que tenemos en cuenta son las perspectivas (y no sólo el día de hoy), entonces veremos que contra lo que se dirigen inevitablemente todos los momentos “justos” que podemos encontrar en la crítica “occidental” del comunismo actual, no es contra el comunismo como tendencia del desarrollo y como principio de transformación, sino precisamente contra el futuro del mundo de la propiedad privada, es decir, contra las tendencias insuperables que tiene hoy en día.

Este razonamiento se puede también invertir: la crítica comunista del “Occidente” no sólo tiene en cuenta el “Occidente”, sino asimismo aquellos fenómenos del mundo de la “propiedad privada” que, dentro de su propia estructura, él no ha logrado superar aún y que se encuentran en proceso de desaparición, pero que todavía, lamentablemente, no han desaparecido y por eso estorban desde dentro el proceso de maduración del comunismo.

Se trata, tanto de la anarquía de los intereses “privados” (locales y departamentales), como de la tendencia a la reglamentación formal-burocrática, y, además, de muchas otras tendencias que resultan orgánicamente ajenas a la naturaleza del comunismo, por cuanto han sido heredadas precisamente del mundo de la propiedad privada y de sus tradiciones.

Y cuanto más maduro se haga el comunismo actual, tanto menos fundamentos le proporcionará al Occidente para su “justa” crítica, con tanto mayor claridad se pondrá al desnudo la verdad de que la “crítica occidental del comunismo” constituye al ciento por ciento (por cuanto no es una crítica demagógica) una autocrítica del propio “Occidente”, una crítica de sus propias tendencias, conducentes al agravamiento y a la profundización de la enajenación, de la “deshumanización” y demás fenómenos semejantes.

Dialéctica y cosmovisión

Évald Iliénkov

En las discusiones sobre cómo procede elaborar y exponer la teoría de la dialéctica, la cuestión de la correlación entre la dialéctica y la cosmovisión surge con regularidad, aunque pareciese que en la literatura marxista-leninista clásica esta esté resuelto desde hace mucho de modo inequívoco y completo.

Miremos más atentamente en qué contexto preciso surge la necesidad de volver una y otra vez a debatirla, para poner en evidencia dónde se esconden justamente esas vaguedades que hacen posible la aparición de puntos de vista diferentes, que chocan en discrepancias y contradicciones.

Se debe notar, en primer lugar, que no es posible solucionar (ni siquiera plantear) esta cuestión de forma abstracta general, ahistórica, como la cuestión de la relación de la «cosmovisión en general» con «la dialéctica en general». Así que la más minuciosa precisión de los términos correspondientes no nos brinda nada para el entendimiento de la esencia de esos debates que hoy surgen alrededor de la cuestión sobre qué aspecto debe tener la teoría científica materialista de la dialéctica; puesto que ella es entendida y elaborada como parte inseparable de la cosmovisión científica materialista.

Los clásicos del marxismo-leninismo jamás y en ninguna parte encomendaron a la filosofía la obligación de construir cierto cuadro o sistema general del «mundo en su conjunto», a partir de los resultados de las «ciencias positivas». Todavía menos base tiene achacarles a ellos la opinión según la cual una filosofía de este tipo, y sólo esta, edifique una cosmovisión. La cosmovisión científica, según Engels, consiste y se plasma no en un sistema abstracto de postulados filosóficos sino en las ciencias reales mismas, en un sistema de conocimientos científicos reales.

Todo intento de erigir sobre (o junto a) las ciencias positivas *además una ciencia especial sobre los vínculos «universales» de las cosas,* es juzgado por Engels como una empresa infructuosa y superflua en el mejor de los casos. Y por lo común, como demostró y continúa

demostrándolo la experiencia, tal «filosofía» ineludiblemente se metamorfosea en un pesado lastre, por decirlo así, en «pesas sobre los pies de la ciencia» y en un estorbo activo al progreso de las ciencias reales ya que, siendo una descripción generalizadora de los resultados de la investigación de *hoy*, cada paso de la ciencia allende los límites de estos resultados es considerado, naturalmente, un atentado contra sus propias construcciones, una quebrantamiento y revisión, revisión de la que no hay ningún vestigio en las tesis genuinas de la filosofía científica materialista dialéctica.

De otra parte, esa filosofía orientada a la manera *positivista* permanece, como regla, completamente apática y condescendiente allí donde tiene lugar una revisión verdadera de los principios del materialismo filosófico y de la dialéctica materialista, e incluso incentiva esta revisión en los casos en los que se deja llevar por las conclusiones de las ciencias naturales contemporáneas, allí donde los descubrimientos más novedosos en física o astronomía (para el positivista estos siempre tienen el significado de criterio superior de las verdades filosóficas) no corresponden directamente con las afirmaciones de la filosofía realmente científica, la materialista dialéctica. Y aquí el positivista siempre se apresura a «corregir» los conceptos filosóficos para complacer los descubrimientos más novedosos, y con arreglo a ellos[1].

Teniendo en cuenta la constante posibilidad del surgimiento de filósofos semejantes y filosofías por el estilo, Engels barrió del mapa cualquier razonamiento sobre la necesidad de construir junto a una cosmovisión genuinamente científica, esto es, junto al conjunto entrelazado de conocimientos científicos reales (positivos) sobre el mundo, además un *cuadro filosófico* específico del mundo. En esta empresa él no veía materialismo alguno que no fuera dialéctico: «si la

---

[1] Sobre esta vía se manifiestan conclusiones filosóficas a partir de los éxitos y logros de la ciencia contemporánea sobre los cuales se articula el positivismo. Los físicos han descubierto el hecho de que el átomo no es la partícula última e indivisible de la materia universal, y al instante surge la deducción: la materia ha desaparecido, la materia no existe más, sino que sólo existen complejos de sensaciones que se modifican históricamente, los coágulos de la energía, etc. Construyeron una máquina dentro de la cual tiene lugar la transformación de unas expresiones en otras, de unas combinaciones de signos en otras, y al instante aparece el gentío de filósofos que ven en esto la refutación de todo lo que la filosofía materialista dialéctica afirmó sobre el pensamiento. Cuántas enseñanzas que no les beneficiaban dejaron de existir para ellos. En la base de todo ello yace esa misma noción acerca de la filosofía como conjunto de generalizaciones más comunes, como sistema de esas conclusiones más generales sacadas del desarrollo de las ciencias naturales (muy a menudo) o de las ciencias del ciclo socioeconómico (esto, ya rara vez).

esquemática del mundo se saca no de la cabeza sino sólo *con ayuda* de la cabeza, del mundo real; si los principios del ser se deducen de lo que es, para eso necesitamos no la filosofía sino conocimientos positivos del mundo y de lo que en él ocurre. Lo que entonces se obtiene como resultado de este trabajo tampoco es una filosofía sino ciencia positiva»[2].

De esto se deduce que Engels no sólo rechaza de plano no la idea en sí de la creación de un cuadro del mundo esquematizado y generalizado, sino que parte justamente de la circunstancia de que toda representación científica (se trate de una ciencia por separado o de todo el conjunto de las ciencias) es de un modo u otro una representación esquematizada del mundo que nos rodea. Precisamente por ello insiste en que un sistema generalizado de representaciones sobre el mundo sólo podría crearlo el conjunto de las ciencias positivas, reales, que aclaran la trabazón mutua y las transiciones dentro de una concepción del mundo única y total, y son las mismas que arman a la gente con la comprensión del vínculo universal de las cosas y el conocimiento sobre estas, mostrando y demostrando esta ligazón tanto en su conjunto como en las particularidades.

No se puede dejar de notar que Engels jamás, en ninguna parte, llama a las ciencias positivas – física, química, biología o economía política – con el despectivo nombre de *particulares*, pues ya el uso mismo de tal predicado presupone que además de las ciencias particulares debe existir cierta ciencia *universal*, la ciencia de la totalidad. Pero si tal o cual ciencia se dirige exclusivamente al conocimiento de las particularidades, no ligadas de ninguna forma esencialmente ni entre sí ni con otra categoría de esas particularidades, esto caracteriza su inmadurez histórica (en el mejor de los casos). Si, en cambio, ella revela en estas particularidades cierta ley, entonces esto significa que se descubre lo infinito en la forma finita, lo universal en lo singular, lo sempiterno en lo transitorio: «todo verdadero conocimiento de la naturaleza es conocimiento de algo eterno, infinito, y por lo tanto, de algo esencialmente absoluto»[3].

Y aquel que no comprende esta sencilla circunstancia descubre su más absoluto desconocimiento de los axiomas de la dialéctica y del materialismo. ¡Bonita cosmovisión científica tendríamos si esta se formara a partir de las ciencias particulares que estudian unas particularidades sin ligazón, y una filosofía que, al contrario, nos pinta la ligazón sin las particularidades que esta vincula! Esta ridícula división de la ciencia en dos categorías – en la investigación de las cosas sin sus

---

[2] Engels, *Dialéctica de la naturaleza,* p.35.

[3] Ibíd, p.549

relaciones mutuas y la investigación de las relaciones sin las cosas – es justamente donde se asienta el cimiento de la noción positivista del rol y la función de la filosofía en el cuerpo de la cosmovisión científica. Y la enmienda con la que ciertos autores intentan continuamente atenuar lo ridículo de esta noción, enmienda según la cual las trabazones particulares y singulares de las cosas no tienen que ver con las relaciones generales, universales entre ellas (algo perteneciente a la filosofía), no cambia nada el asunto.

Un punto de vista semejante condena a las ciencias particulares a una existencia decadente, dado que, esencialmente (consciente o inconscientemente), les prohíbe llegar hasta la dialéctica dentro de su objeto, les prohíbe desplegar dialécticamente la comprensión de este objeto, ya que de no ser así la filosofía se quedaría sin trabajo.

En esto consiste justamente el daño de caracterizar a la filosofía como ciencia especial sobre el «mundo en general». Esta representación, arcaica en cuanto contenido, siempre resulta no sólo conservadora sino además directamente reaccionaria. Precisamente por ello Engels valora la fantasía positivista de creación de un cuadro o sistema filosófico del mundo en su conjunto no sólo como algo falto de perspectiva sino también como una empresa anticientífica y antidialéctica que obstaculiza activamente la penetración de la dialéctica en la conciencia y en la teoría de los mismísimos científicos positivos, esto es, de los naturalistas e historiadores. Las ciencias naturales mismas no sólo pueden, sino que además están obligadas a revelar plenamente y sin residuos la dialéctica en la naturaleza, lo mismo que la dialéctica del proceso histórico social la aclara y está en capacidad de aclararla todo el conjunto de las ciencias sociales: la economía política, la teoría del Estado y del derecho, la psicología, etc.

Lenin no es menos categórico en la valoración de la interpretación positivista del lugar y el rol de la filosofía dentro de la cosmovisión científica contemporánea. En los márgenes del libro de Abel Rey *La filosofía contemporánea*, a propósito de un juicio del autor que reitera en este punto los criterios de Comte y Dühring, Lenin hace anotaciones breves pero lo suficientemente expresivas. He aquí su apreciación de la teoría universal del ser de Suvorov: «bien, bien. Suvorov vuelve a descubrir la teoría universal del ser, después de haber sido descubierta muchas veces y bajo las más variadas formas por numerosas figuras de la escolástica filosófica. ¡Felicitamos a los majistas rusos en ocasión del descubrimiento de una nueva teoría universal del ser! Esperemos que su próxima obra colectiva esté dedicada por entero a fundamentar y desarrollar este gran descubrimiento»[4].

[4] Lenin, OC, tomo 29, p.521.

La agudeza y claridad de la reacción de Lenin se explica, ante todo, por el hecho de que todas las fantasías similares en la senda de crear «teorías universales del ser» surgieron en esta época no como entretenimientos vacuos sino como antítesis directas de la concepción engelsiana de la dialéctica como ciencia, de esa misma concepción que Lenin defendió consecuentemente en su polémica con los revisionistas. No puede haber ninguna duda en que Lenin, al insistir en la comprensión de la dialéctica como lógica y teoría del conocimiento del materialismo contemporáneo, y barrer de un plumazo todas las cháchararas sobre teorías universales del ser, defendió también la esencia genuina de la posición que Engels expuso en el *Anti-Dühring*, ya que esta posición justamente era la que los positivistas se afanaban en falsificar como una forma de teoría universal del ser, para luego contraponerla a su *nueva* teoría universal del ser, su nueva esquemática del mundo, que se correspondería a los novísimos logros de la ciencia.

El materialismo dialéctico es una visión del mundo, por lo demás una visión científica del mundo, es decir, un conjunto de representaciones científicas sobre la naturaleza, la sociedad y el pensamiento humano; como tal, este no puede bajo ninguna circunstancia ser construido por los meros esfuerzos de la filosofía sino únicamente por los esfuerzos comunes de todas las ciencias reales, incluyendo, naturalmente, la filosofía científica. La cosmovisión denominada materialismo dialéctico no es una filosofía en el viejo sentido de la palabra, la que cargó sobre sus hombros una teoría únicamente al alcance de todo el conocimiento científico. Si la filosofía precedente se planteó ante sí esta utópica tarea, la única justificación a esta pretensión era el insuficiente desarrollo histórico de las otras ciencias. Pero, repite Engels vinculando directamente esta comprensión con la esencia misma del materialismo, «desde el momento en que se presenta a cada ciencia la exigencia de esclarecer su posición en la conexión total de las cosas y del conocimiento de las cosas, se hace precisamente superflua toda ciencia de la conexión total»[5]. Es completamente indiscutible que la clara e inequívoca posición de Engels, antes expuesta en sus propias palabras, fue el punto de partida axiomático también para Lenin en todas sus discusiones con teóricos como Berman, Bogdánov, Yuschkevich, Lunacharsky, Bazárov o Suvorov, que se esforzaban en erigir en el seno de la cosmovisión marxista científica y materialista otra teoría universal del ser, una singular cosmovisión filosófica, puesto que la genuina cosmovisión de Marx y Engels expuesta en *El capital* y *Anti-Dühring*, en *El dieciocho brumario de Luis Bonaparte* y en la *Crítica del programa de Gotha* no los

[5] Engels, *Dialéctica de la naturaleza,* p.25.

satisfacía de forma alguna: ellos en estos trabajos no leyeron nada que tuviera que ver con una cosmovisión de conjunto. Ellos veían la cosmovisión, exclusivamente, en la forma de una ciencia especial por encima de las otras ciencias (particulares y, por tanto, insuficientes).

De aquí también procede la incomprensión orgánica de esta gente hacia la dialéctica como lógica y teoría del conocimiento, como la lógica verdadera del desarrollo de la cosmovisión científica, como teoría del conocimiento del mundo por el ser humano, conocimiento no realizado por la filosofía sino por todas las ciencias reales en colaboración con la filosofía materialista científica, como lo concibió Engels. Los positivistas rusos, al rechazar de antemano en el marxismo el significado de *lógica del pensamiento,* de *lógica del desarrollo de los conceptos en toda esfera concreta del conocimiento científico y de la práctica*, interpretaron también esta dialéctica como la acción pasiva y no obligatoria de complemento al análisis científico, como el lenguaje en el cual por algo (y no se sabe para qué), Marx y Engels expresaron algunos de los resultados positivos de su estudio de la economía política y de la historia.

Lenin mismo ve en la dialéctica, ante todo, el método universal, la *forma activa del pensamiento de Marx y Engels*, la lógica genuina del desarrollo de los conceptos en el curso de la investigación concreta de aquellas esferas de la realidad de las cuales se ocuparon directamente los fundadores de la cosmovisión comunista, y de ningún modo un conjunto de «las generalizaciones más comunes», hechas *post factum*, como lo intentaron pintar los revisionistas, empezando por Bernstein y Schmidt y terminando con Berman y Suvorov. Por eso mismo Lenin recalca también que la esencia de la dialéctica materialista consiste no en que ella sea el conjunto de las afirmaciones más generales relativas al mundo en general, sino que ella es la lógica del desarrollo de la cosmovisión científica. En ningún caso una teoría universal del ser sino justamente, la comprensión científica materialista de leyes concretas del desarrollo de la sociedad en un estadio histórico concreto determinado de su desarrollo; en forma de la economía política científica de *El capital*, en forma de principios concretamente formulados de estrategia y táctica de la lucha del proletariado, en forma de comprensión teórica de la sujeción de leyes del proceso revolucionario de transformación de la sociedad mercantil capitalista en sociedad socialista (lo que Lenin denomina socialismo científico). En estos resultados absolutamente concretos de la investigación teórica, realizada con ayuda de la dialéctica como método de investigación, se encierra también la cosmovisión científica materialista de Marx y Engels, una cosmovisión que se desarrolla y precisa ininterrumpidamente con cada nuevo paso

de la investigación de la realidad histórica concreta, con cada nuevo descubrimiento en cualquier esfera de la naturaleza de la historia. Lenin veía justamente aquí la esencia de la dialéctica materialista. Y en esto, y no en otra cosa, consistía la contradicción (y no sólo la diferencia) entre las posiciones de Lenin y las de los positivistas respecto del marxismo.

Es difícil sobreestimar toda la profundidad del siguiente enunciado del académico Semiónov: «algunos filósofos expresan a veces sus resquemores: ¿cómo considerar a la filosofía marxista leninista como Lógica, como teoría del conocimiento? ¿No llevará esto a la pérdida del valor cosmovisivo de la filosofía marxista, al menoscabo de su papel e incluso a la separación de la filosofía respecto de las ciencias naturales? [...] Si la lógica se va a comprender realmente al modo leninista, entonces no hay nada que temer. Todo lo contrario: pues todas nuestras ciencias, toda nuestra cultura, se desarrolla con ayuda de un pensamiento fundado en la práctica humana, y por eso la ciencia sobre el pensamiento juega un rol primordial en el desarrollo de la comprensión científica del mundo»[6].

Algo es indudable: la gente que reprocha a la cosmovisión arriba expuesta por subestimar el valor cosmovisivo de la filosofía reconoce públicamente, lisa y llanamente, que conciben el pensamiento de una manera algo extraña, para nada materialista: como cierta capacidad puramente subjetiva que no tiene relación alguna con el mundo real, con la naturaleza y la sociedad, con el conocimiento genuino de las leyes del desarrollo de la naturaleza y la sociedad.

Si partimos de esa comprensión del pensamiento, que se despliega en los trabajos de Marx, Engels y Lenin, entonces este reproche es un disparate, pues el pensamiento en su realidad no es otra cosa que el *proceso de reflejo de la naturaleza y la sociedad que realiza el esfuerzo conjunto de todas las ciencias*, y es exactamente por ello que las leyes de la Lógica en sí no son otra cosa que las leyes universales del desarrollo natural y sociohistórico reflejadas en la cabeza humana (y comprobadas por la milenaria práctica humana). Esta circunstancia se expresa por la fórmula según la cual la dialéctica es la doctrina sobre aquellas leyes universales a las que se subordinan, por igual, tanto el desarrollo del pensamiento como el desarrollo de la realidad (es decir, de la naturaleza y la sociedad), «la ciencia de las leyes generales del movimiento y la evolución de la naturaleza, la sociedad humana y el pensamiento»[7], y no sólo del pensamiento concebido como proceso psíquico subjetivo que tiene lugar en las profundidades del cerebro y en la psique del individuo humano, pues el pensamiento en semejante concepción no es estudiado

---

[6] Semiónov, *Ciencia y sociedad,* Moscú, 1973, p.235 (en ruso).
[7] Marx y Engels, OC t.20, p.145

en absoluto en la filosofía ni en la dialéctica sino en la psicología, en la fisiología de la actividad nerviosa superior, etc.

El pensamiento para la filosofía (para la dialéctica como ciencia especial) es, en primer lugar, el conocimiento en pleno desarrollo, el conocimiento en su devenir, esto es, el proceso de desarrollo histórico del conocimiento real (de las ciencias naturales y sociohistóricas). Toda dialéctica estudia las leyes universales de la naturaleza, la sociedad y el pensamiento. Lo específico de la dialéctica marxista consiste en que esta dialéctica es materialista. Y esto significa que ella comprende las leyes universales del pensamiento como *leyes universales de la naturaleza y la historia reflejadas por el conocimiento científico* (y comprobadas por la milenaria práctica humana). En esto se resume todo, en esto también se halla la diferencia específica entre la dialéctica marxista y la hegeliana o cualquier otra. Así que, si hablamos ya sobre una definición más concisa, que exprese el objeto específico de la dialéctica marxista, entonces este no es simplemente las leyes universales del ser y del pensamiento sino, en s expresión más concisa, *las leyes generales del reflejo del ser en el pensamiento.* Aquí se señala la alternativa a la dialéctica hegeliana, pues en la variante hegeliana el asunto es justamente a la inversa, y las leyes universales del movimiento y el desarrollo en la naturaleza y en la historia aparecen como enajenación, es decir, como leyes del pensamiento, proyectadas en la naturaleza y en la historia como esquemas lógicos del autodesarrollo del pensamiento.

Así, la concreción de la determinación de la dialéctica en general (de cualquier dialéctica) que transforma esta determinación en determinación específica de la dialéctica marxista, consiste justamente en el señalamiento claro del hecho de que las leyes del pensamiento (las leyes lógicas, las leyes del desarrollo del conocimiento del mundo por el ser humano) son leyes del desarrollo de la misma realidad reflejadas, es decir, conocidas y comprobadas por la práctica, leyes del desarrollo de la naturaleza y de los acontecimientos sociohistóricos. En esto consiste, en resumidas cuentas, la determinación específica del objeto de la dialéctica materialista como ciencia especial, y no como método aplicado a cualquier objeto del universo (¡estos dos sentidos de la palabra dialéctica no pueden confundirse bajo ningún concepto!).

Como ciencia especial, particular, que se halla no sobre las otras ciencias sino junto a ellas, como ciencia con plenos derechos que tiene su objeto rigurosamente delimitado, la dialéctica es también la *ciencia sobre el proceso del reflejo del mundo exterior (de la naturaleza y de la historia) en el pensamiento humano.* Es decir, la ciencia sobre las leyes de la metamorfosis de la realidad en el pensamiento (leyes del conocimiento, de la forma superior del reflejo) y del pensamiento en

realidad (realización práctica de los conceptos, representaciones teóricas en el material natural y en la historia). La teoría y la práctica (es decir, el reflejo y la acción en base del reflejo) están ligadas, de tal modo, en *un proceso* dirigido por las mismas leyes dialécticas, por las leyes de la Lógica y el conocimiento teórico y de la actividad práctica.

Por eso la dialéctica sale a escena como Lógica, como ciencia sobre el dominio teórico y práctico, de la asimilación del mundo por el hombre social. En esto consiste su primordial y grandiosa importancia cosmovisiva, su rol y función, y no en la elaboración de teorías universales del ser ni en trazar tentativas de solucionar una tarea que sólo está al alcance del conjunto de todas las ciencias reales.

Sería justo por ello decir que la importancia cosmovisiva de la dialéctica filosófica es subestimada precisamente por aquellos teóricos que por principio no promueven la comprensión engelsiana leninista de la dialéctica como Lógica y teoría del conocimiento por el ser humano, como ciencia sobre las leyes del desarrollo de toda la cosmovisión científica, es decir, de todo el pensamiento humano que se realiza a sí mismo en la ciencia y en los asuntos prácticos. Y a causa de esto, es necesario caracterizar el marxismo-leninismo como la filosofía consistente en el tratamiento consecuente de la dialéctica como lógica y teoría del conocimiento, pues en esto radica su importancia como carácter cosmovisivo, su rol de lógica del desarrollo de la cosmovisión científica materialista contemporánea.